

b) Ella tiene otros hijos además del Mesías; c) esta maternidad espiritual se halla ligada a la Cruz.

Quizá sea este capítulo el menos elaborado de toda este excelente trabajo. El mismo A. precisa que la «exégesis del Apocalipsis no es de nuestra especialidad». De todas formas da ideas sugerentes y abre perspectivas interesantes.

Resumiendo nos encontramos ante un libro que es una obra de síntesis y de madurez de un autor, el Prof. de la Potterie, en el que se conjugan su hondo y profundo conocimiento exegético, su amplia formación teológica y su entrañable amor a la Madre de Dios.

J. L. BASTERO

Luis F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*. BAC, (Serie «Sapientia Fidei», n. 1), Madrid 1993. XXIX + 315 pp.

Como se había anunciado el pasado año, la BAC comienza a publicar la serie *Sapientia fidei* de Manuales de teología. La primera entrega la constituye el presente libro, escrito por el Prof. Luis F. Ladaria, S. J., profesor de teología dogmática en la Universidad Gregoriana, autor de diversas publicaciones teológicas, y miembro de la Comisión Teológica Internacional. Como indica su título, el libro consiste de un díptico: trata del pecado original y de la gracia, «las dos coordenadas que definen la vida del hombre sobre la tierra» (cfr. contraportada). El tratamiento unitario de estos misterios se inscribe dentro de una corriente teológica reciente, en la que se encuentran los libros de G. Colzani (*Antropologia teologica*, Bologna 1988), I. Sanna (*L'uomo, via fondamentale della Chiesa*, Roma 1989) y J. L. Ruiz de la Peña (*El don de Dios*, Santander 1991). El mismo Prof. Ladaria ya había ofrecido hace un lustro un tratado abarcando creación, pecado y gracia, en su libro *Antropología teológica* (Roma/Madrid 1987), de cuya segunda y tercera parte la presente obra es una reelaboración y puesta al día.

La opción de exponer conjuntamente los misterios del pecado y de la gracia reviste interés teológico y pedagógico. Resalta el carácter unitario del designio divino sobre el hombre: éste fue pensado desde la eternidad como criatura capaz de ser elevada a la filiación divina, a través de una cristificación obrada por el Espíritu Santo. Es ésta la línea de fondo que preside la economía divina desde la creación, pasando por la caída, Encarnación, y Redención, hasta desembocar en la glorificación. Por supuesto,

insistir en la estrecha unión entre creación y salvación suscita ecos de la problemática del *Cur Deus homo?* y de lo sobrenatural: ¿es concebible una glorificación no cristiforme del hombre, o una Encarnación fuera del contexto del pecado?; ¿es absolutamente necesario prescindir de la hipótesis de *natura pura?*; etc. La obra toma postura decididamente a favor de una consideración de los estadios reales —no hipotéticos— del hombre, como formando una continuidad histórica en un único designio divino.

El método teológico empleado por el autor es claro: arranca desde la perspectiva bíblica y recorre después la historia del tema en la patrística, en la teología posterior y en los pronunciamientos magisteriales. El Prof. Ladaria se demuestra buen conocedor de la bibliografía relevante para las cuestiones que trata. Su obra ofrece a los estudiantes de la teología una exposición sistemática y actual de temas teológicos sobre los cuales ha habido abundante discusión en los últimos 40 años. Algunas de las posturas expresadas tienen carácter de propuesta, y bajo esta luz han de ser leídas; también desde esta perspectiva, serán analizadas en la presente recensión. Comenzaremos con un breve resumen del contenido del libro, para deternernos después a analizar algunos aspectos de particular interés.

El primer capítulo, de carácter propedéutico, trata del tema de lo sobrenatural, o más en concreto, de la manera en que se engarza la vocación del hombre —participación en la vida intratrinitaria— con su modo de ser criatural. Después de pasar revista a los diversos intentos que se han hecho, en tiempos antiguos y modernos, para explicar la esencia de la elevación del hombre, el autor formula una síntesis propia, que busca compaginar los elementos que estima válidos en otros autores. Con trazos decididos pinta la esencia del hombre como unitaria: la única y más perfecta definición teológica del hombre sólo puede ser la que parte del designio último de Dios sobre él, a saber, la comunión con la Trinidad. No debe concebirse, pues, al hombre real-histórico en toda su profundidad, si se prescinde del proyecto supracriatural que Dios le tiene reservado desde la eternidad. La vocación sobrenatural del hombre, afirma el autor, determina intrínsecamente su modo de ser.

Viene luego el primer gran apartado del tratado, titulado *El hombre, llamado a la amistad con Dios y pecador*, donde el autor ofrece una descripción de los comienzos de la historia humana, tal como se desprende de la Revelación. Como indica el título, las dos categorías claves para describir al hombre desde su aparición en este mundo son: «llamado», y «pecador». En torno a este binomio —oferta de Dios/rechazo del hombre— giran los dos capítulos que componen el gran apartado: el capítulo tres, por un lado, trata la cuestión del «estado original» de los primeros hombres, presentán-

dolo sobre todo como una invitación primordial de Dios a compartir su vida; en cuanto la intelección de la noción de «elevación» el autor adopta unas opciones teológicas, que más adelante analizaremos mayor detenimiento. Por su parte, el siguiente capítulo estudia el rechazo de la oferta de Dios, evento que deja a la humanidad en una condición pecadora. Esta afirmación se nutre de la insistencia bíblica sobre el origen y la universalidad del pecado, que ha suscitado una abundante reflexión en los Padres, en el medioevo, y a raíz de la Reforma protestante. El Prof. Ladaria al final hace su propia reflexión sistemática sobre el misterio del pecado original, tanto «originante» como «originado».

La segunda parte del libro, titulada *El hombre en la gracia de Dios*, es la que —según el autor— nos habla con mayor profundidad de lo que somos. El pecado, si bien forma parte de nuestras coordenadas definitorias, como individuos y como miembros de la humanidad, no es la última palabra: no por ello queda aniquilado el designio original de Dios, nuestra conformación con Cristo. La Redención nos devuelve la amistad con Dios, la vida de la «gracia». El capítulo cuarto, como es lógico, es un estudio actual de la noción de la gracia en la Biblia, en la Tradición, y en la teología posterior. Los tres siguientes capítulos constituyen ya un tratamiento sistemático del misterio de la gracia, con un orden natural: primero, la gracia en cuanto traslación, del estado de pecado a la vida: en otras palabras, como justificación; después, los resultados o el contenido de esta nueva manera de existir: por una parte, la nueva relación con Dios: la filiación divina; y por otra, el nuevo dinamismo y desarrollo vital que supone este segundo nacimiento. En los capítulos de este apartado, como en la primera parte, el autor hace algunas opciones, tanto en el modo de estructurar su exposición, como en el modo de concebir la gracia; sobre ello volveremos con más detalle.

Siguiendo el mismo hilo de exposición del libro, detengámonos ahora a comentar sus puntos más interesantes.

1. *El cristocentrismo*

Retomando la estructura de fondo de Rom 5, el autor emplea como principio orientador de su libro la relación entre Adán y Cristo. No formula esta relación como un simple contraste entre dos líneas paralelas —una pecadora, otra redentora—, sino que apunta que debe sostenerse una superposición de estas líneas: Adán y su descendencia han de contemplarse bajo la luz última de Cristo. Este enfoque, a nuestro juicio muy válido, implica consecuencias para la exposición del misterio del pecado. Si Cristo

aparece como el *telos* de la historia humana, y la configuración con El como contenido último del designio divino para el hombre, resulta claro que la función redentora o reparadora es sólo una dimensión —decisiva, pero no la única— de la Encarnación. El papel de Cristo, en términos más globales, es llevar a término nuestra divinización: El es el camino histórico por el que llegamos a ser hijos de Dios y partícipes de la vida intratrinitaria. Adán aparece bajo esta luz en un segundo plano, como aquél que en su momento fue un potencial primer eslabón o mediador de la solidaridad de los hombres en la gracia. Al desobedecer a Dios, provocó un vacío en esta corriente de comunión sobrenatural. Así que el autor describe el pecado original como la «privación de la gracia querida por Dios, como consecuencia de la ruptura de la comunicación de amor y de bien que de hecho se ha producido en la historia» (p. 115). «La ‘mediación’ de la gracia de Cristo, que el hombre hubiera podido recibir por el hecho de venir al mundo, ha fallado» (p. 113).

Es interesante, y a nuestro juicio acertado, que el autor emplee una categoría que hoy no todos los autores acostumbran a utilizar, pero que se encuentra con frecuencia en el Magisterio reciente: la de «privación de gracia» (cfr. Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios*, n. 18; Juan Pablo II, Discurso en la audiencia general del 10-IX-1986; CatIC, nn. 404-405). En efecto, «privación» sigue siendo una categoría útil para precisar la naturaleza de la oscuridad que se asoma al corazón de las generaciones humanas.

En cuanto al modo de perpetuarse esta privación en la historia humana, el autor considera que lo básico es la afirmación de la solidaridad de la especie humana, mientras que tiene una importancia menor la determinación de la naturaleza del vínculo entre la generación física y el pecado hereditario. La generación es ocasión, no causa en sentido estricto, del pecado original (cfr. p. 116). «Esta solidaridad (negativa) no se basa... principalmente en el hecho de que todos nosotros tengamos un antepasado común» (p. 117). La propuesta tiene el mérito de ampliar el contexto teológico de la transmisión del pecado: efectivamente, este misterio no es reducible a la simple biología, porque se halla inserto en el misterio más amplio de la solidaridad de los hombres, primordialmente en Cristo y secundariamente en Adán. Sin embargo, en cuanto a la afirmación de que «no se requiere... el monogenismo para la explicación del pecado original» (p. 117), cabe discutir si las razones aducidas por el autor son lo suficientemente fuertes para salvar las dificultades señaladas por el Magisterio respecto a la posibilidad de desvincular el dogma del pecado original de la cuestión poligenismo/monogenismo (cfr. Pío XII, *Humani Generis* (Dz 2828); Pablo VI, Discurso de 11-VII-1966 a los participantes del Simposio sobre

el pecado original (AAS 58 (1966) 654)). De hecho, a nuestro juicio los argumentos que aduce el Prof. Ladaria podrían utilizarse también a favor de una explicación teológica de la transmisión del pecado fundamentada en una solidaridad en la naturaleza transmitida por protoparentes caídos. La solidaridad entre los hombres —en la gracia o, en su caso, en la «desgracia»— aparecería entonces como enraizada en una solidaridad más elemental y honda entre los seres humanos, que incluye como una dimensión la comunión en una naturaleza propagada a partir de protoparentes comunes. En todo caso la relación entre el dogma del pecado original y la cuestión del monogenismo/poligenismo no está aún definitivamente esclarecida, como lo confirma el hecho de que el reciente *Catecismo de la Iglesia Católica* no trata directamente de este problema.

2. La elevación original

«Debemos eliminar también aquellas representaciones que, con la exaltación de los comienzos, den la impresión de que Cristo no ha podido devolvernos todo lo que en Adán perdimos. Tampoco tiene sentido preguntarnos si este estado original fue de hecho, cómo, o por cuánto tiempo fue una realidad efectiva» (p. 51). Las palabras que acabamos de citar apuntan un criterio metodológico en dos partes que conducen a una reinterpretación del estado tradicionalmente denominado como «elevación», o más frecuentemente «estado de justicia original», que implica no sólo la gracia sino dones preternaturales. Lo que hubo realmente, sostiene el Prof. Ladaria, fue una oferta, fruto de la iniciativa amorosa del creador: un ofrecimiento de amistad, que podía ser libremente acogida o rechazada por el destinatario.

Interpretando la Biblia, la Tradición y el Magisterio desde esta perspectiva (que comparte con autores como J. Ruiz de la Peña, o. c., y M. Flick-Z. Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, Salamanca 1972), el autor sostiene que el estado paradisíaco descrito en Gen 2-3 no se refiere a una histórica elevación de la humanidad, sino a la *posibilidad* que Dios ofreció al hombre de conseguir la plenitud (de comunión con El), a través de la obediencia y el servicio (cfr. p. 37). «Elevación», en este sentido, equivaldría no a una concesión *de facto* de dotes sobrenaturales y preternaturales, sino más bien a la: «*posibilidad*, real... que Dios da al hombre para unirse con él» (p. 51). Se trata, pues, de una «posesión» potencial, no actual, de dádivas divinas; de una promesa, no de un estado histórico. De hecho, el pecado de nuestros primeros padres obstaculizó tales planes de

autodonación de Dios: «El paraíso fue un *comienzo* que el pecado frustró definitivamente» (p. 42).

La *vocación* que invita a una criatura a la vida intratrinitaria es, para nuestro autor, lo esencial del estado original: «No es especialmente importante para nosotros averiguar si el hombre aceptó en obediencia esta *oferta* de gracia en un primer momento o no, es decir, si su primer acto libre fue o no el pecado. Lo fundamental es retener que la amistad con Dios, la justicia y la santidad le han sido *ofrecidas* antes de toda posible decisión personal» (p. 41). «En la *oferta inicial* que Dios hace de su gracia está lo decisivo de la doctrina del estado original» (p. 44; las cursivas son mías).

Hay en esta propuesta un aspecto muy válido: la naturaleza «vocacional» del hombre, como fruto de una iniciativa amorosa divina es, efectivamente, aspecto inseparable —fundamental y fundante— de cualquier «agraciamiento». ¿Pero —cabe preguntarse— es ya suficiente afirmar esto en el caso de los primeros hombres? ¿No va la enseñanza cristiana más allá, para afirmar un agradecimiento *realmente* concedido por Dios a los hombres en los albores de su historia? «Pérdida» es el término que emplean los Concilios ecuménicos importantes sobre el tema del pecado original, tanto cuando hablan de la inmortalidad (Conc. de Cartago, can. 1), como de la santidad y justicia (Conc. de Trento, ses. V, can. 2); y los textos en su sentido más llano dan a entender que hubo una pérdida real de gracia y dones anejos.

Para valorar mejor la postura del Prof. Ladaria conviene recordar las discusiones teológicas en torno a la doctrina de la justicia original. Es bien conocido que en el medioevo los autores —inspirándose en diversos textos de S. Agustín— discutían sobre el momento de concesión de la gracia a Adán: algunos defendían que tuvo lugar simultáneamente con la constitución de Adán como hombre; otros pensaban que se hizo posteriormente. La escuela franciscana, p. ej. —dentro de ella Alejandro de Hales y S. Buenaventura— defendía la teoría de que la rectitud original del hombre no tuvo por qué implicar inmediatamente un estado de gracia (cfr. S. Buenaventura, *Sent. II*, d. 24, p. 1, a. 1). Es importante notar, sin embargo, que la discusión giraba en torno al *momento* y no tanto al *hecho* de la concesión de la gracia antes de la caída; sobre esta segunda cuestión había poca duda. (Un ejemplo claro lo tenemos en S. Buenaventura, que, en una cuestión distinta a la que acabamos de referir, se plantea *Utrum homo ante lapsum habuerit gratiam* (cfr. d. 29, a. 2, q. 1): basándose en la «autoridad de los Santos» y «de las Escrituras», defiende la *opinio communior et verior et probabilior*, que *Adam ante lapsum gratiam gratum facientem habuit*. Esta separación de las dos cuestiones, y la distinta actitud ante ellas, se observa

también en la *Glosa* de Alejandro de Hales al *II Libro de las Sentencias*: compárense la discusión en la d. 24, n. 1 y en la d. 29, nn. 3-4). Los pensadores medievales, aun discutiendo el momento de concesión de la gracia, tendían a mantenerse en la línea de una elevación real, siendo opinión minoritaria la que más tarde desembocaría en la teoría de Egidio Romano, de la no-poseción de la gracia por el hombre prelapsario.

En Trento nos encontramos con el texto final modificado del c. 1 de la ses. V, que reza *constitutus fuerat* en vez de *creatus fuit* (como decía el primer borrador). No se duda hoy día que los Padres del Concilio quisieran evitar con este cambio la exclusión de la teoría de no-simultaneidad entre creación y concesión de gracia. Sin embargo —y aquí llegamos al punto clave— ¿se puede válidamente extender esta interpretación de «neutralidad» a la otra cuestión, de si la gracia santificante fue poseída *in re* o simplemente *potentialiter* antes de la caída? El Prof. Ladaria se inclina por responder afirmativamente, inscribiéndose de este modo en una línea de exégesis que comparten J. M. Rovira Bellosó (*Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona, 1979, pp. 118-119) y J. Ruiz de la Peña (*El don de Dios*, Santander 1991, pp. 148; 161-162). Sin embargo, esta interpretación tiene en su contra el simple sentido literal del canon tridentino, junto con los pronunciamientos posteriores de algunos Padres del Concilio (cfr. A. Michel, *Le péché originel*, en Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, X, Paris 1938, pp. 44-45), como también la interpretación tendencialmente unánime de la Tradición, que piensa en términos de una pérdida real.

Contamos, además, con algunos datos del Magisterio reciente. Pablo VI, en su discurso a los participantes del Simposio sobre el pecado original (11-VII-1966), hizo la siguiente advertencia en referencia a la caída: «*la quale disobbedienza non dovrà pensarsi come se non avesse fatto perdere ad Adamo la santità e giustizia in cui fu costituito*» (AAS 58 (1966) 654). (Compárese el *fu costituito* aquí con la interpretación de *constitutus fuerat* propuesta por Rovira Bellosó, o. c. p. 118: *avrebbe stato creato*). Por su parte Juan Pablo II, en su discurso durante la audiencia general del 3-IX-1986, cita dos textos bíblicos (Gen 2, 8-25: familiaridad del hombre con Dios; Eclesiastés 7, 29: Dios hizo recto al hombre), y el Concilio de Trento, ses. V, c. 1, para después afirmar: «Esto quiere decir que antes del pecado el hombre poseía la gracia santificante con todos los dones sobrenaturales que hace al hombre 'justo' ante Dios». También, el *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma: «Dios creó al hombre a su imagen y lo estableció en su amistad» (n. 396); y «(después de su desobediencia) Adán y Eva pierden inmediatamente la gracia de la santidad original» (n. 399; las cursivas son mías). Todos estos textos apoyan la doctrina tradicional de una concesión *real* de la gracia y

los demás dones a nuestros primeros padres. Estamos pues, en este punto de la obra del Prof. Ladaria, ante una interpretación discutible de Trento y de su doctrina. (Cfr. también la discusión de J. A. Sayés, en *Antropología del hombre caído*, Madrid 1991, especialmente pp. 188-9; 194-195).

La idea de una elevación realmente acaecida en los albores de la historia choca, sin duda, con una visión progresiva y «homogénea» de la historia, derivada de un planteamiento evolucionista. Ya lo habían expresado Flick y Alszeghy: «Este esquema (en el que se afirma que el hombre poseyó actualmente, antes del pecado, ciertas perfecciones sobrenaturales) se encuadra difícilmente en una visión evolucionista del mundo» (cfr. Flick-Alszeghy, o. c., p. 367). El Prof. Ladaria, aun rechazando las líneas extremas de la interpretación evolucionista, parece sin embargo coincidir con su visión de fondo: la de un ascenso continuo de la humanidad que culmine en dos picos sucesivos, Cristo y el *eschatón*, y —como consecuencia— la repugnancia de la idea de un estado inicial —simbolizado por el paraíso— que fuera superior a estadios cronológicamente posteriores: «La consideración cristológica nos puede guardar de ensalzar indebidamente la situación del hombre en los comienzos de la historia» (p. 43); «no hay que imaginar un estado de felicidad perfecta» (p. 44). «La imagen de paraíso nos remite al fin de la historia» (p. 53); «todo ello (el conjunto de elementos plenificadores del hombre) se ha proyectado en los orígenes» (p. 50).

La propuesta de Ladaria surge, a nuestro juicio, como enfrentamiento a una manera de concebir la *historia salutis* muy difundida en épocas anteriores. Mantiene así como punto doctrinal inamovible el destino de felicidad sobrenatural del hombre, pero busca distanciarse de aquella perspectiva que se imaginaba una perfección de tal calibre en el estado original que constituía una verdadera plenitud, y rebajaba cualquier desarrollo posterior de la historia salvífica a la categoría de mero retorno o un remontarse a la perfección original. Ladaria impone un rumbo decididamente escatológico a su concepción de la historia: en ella el estado original no aparece ni como punto culmen, ni como realidad acabada sin referencia alguna a una plenitud más allá de sí misma, sino sólo como inicio de algo que luego es llevado a perfección.

Todo esto contiene valiosos elementos teológicos. Sin embargo, cuando el autor da un paso más, y como corolario propone una mera oferta de gracia y no su concesión real, nos encontramos con una postura más discutible. ¿Por qué resultaría incongruente una elevación real con el estadio primitivo de los hombres? Una condición menos refinada de los primeros humanos no tendría por qué estar intrínsecamente reñida con la concesión de dádivas sobrenaturales. La santidad, siendo un don —y Ladaria

insiste, con razón, en su aspecto de gratuidad—, no se halla en dependencia estricta del grado de desarrollo, a nivel empírico-psicológico, ni de cada persona humana, ni de la humanidad en su conjunto. ¿No es arriesgado extrapolar un esquema tomado de una hipótesis de las ciencias naturales, al plano de los designios divinos, donde no imperan sólo las leyes inmanentes al mundo natural? Admitir la culminación cristológico-escatológica del proceso salvífico no debe llevar necesariamente a excluir, *a priori*, la posibilidad de una elevación real de la humanidad en sus comienzos.

3. *La estructura del tratado sobre la gracia*

El autor afirma, con razón, que el tema estudiado en la segunda mitad del libro tiene mayor importancia. Efectivamente, el pecado se entiende mejor si es considerado como el lado abismal de un claroscuro, donde la economía de la gracia goza de mayor peso. Podemos apuntar aquí dos grandes tesis que el Prof. Ladaria desarrolla a lo largo de la segunda mitad de su libro.

La primera y más importante consiste en poner el acento en la gracia increada —Dios Trino que establece su morada en el hombre— más que en la gracia creada —efecto transformador o divinizador de la presencia divina en el hombre—. A raíz de un estudio bíblico e histórico, Ladaria afirma que hay que situar el contenido primordial de la noción de gracia en la *gracia increada*. Incluso ontológicamente hablando, es la gracia increada la que fundamenta la gracia creada y los demás efectos «sanantes» o «elevantes» en el hombre: filiación divina, justificación, divinización, infusión de virtudes y dones. «No es una realidad creada la causante de nuestra plenificación, sino Dios mismo presente en nosotros en su Espíritu Santo que nos une a Jesús para que por él podamos tener acceso al Padre» (p. 262; cfr. también pp. 42 y 146-148, donde se llama a Jesucristo como «gracia», don primario de Dios a los hombres). En la misma línea, el autor muestra —basándose en los resultados de la exégesis bíblica moderna— que «justicia» y «gracia» son términos que las Escrituras aplican primariamente a Dios, y sólo derivadamente o secundariamente al hombre. Es ésta una luz más, que permite comprender con mayor precisión las categorías bíblicas en torno a la gracia.

Esta translación del acento, digamos, de la criatura a Dios, es indudablemente un modo profundo de enfocar el misterio de la gracia. Contrasta ciertamente con posturas más antiguas, que solían considerar primero la gracia santificante (creada), y la inhabitación como consecuencia. El Prof. Ladaria, al situar en primer término el polo divino-personal del misterio,

busca evitar la posible cosificación de la «gracia», como si ésta fuera algo puramente impersonal y finito, accidental y yuxtapuesto al ser del hombre. La propuesta es válida; con todo, no ha de perderse de vista la intención de fondo de los tratados más antiguos cuya estructura se desarrollaba partiendo de una consideración de la gracia creada. Esos tratados también pretendían llegar —a su manera: al final y no al principio— a una reflexión sobre el lado trinitario-personal del misterio: presentaban la gracia santificante en el hombre precisamente como camino para la unión con la Persona del Hijo, y por consiguiente como punto de inmersión en la vida de la Trinidad.

Tratándose del contacto entre el Ser Infinito y un ser finito, nos hallamos siempre ante una realidad con dos vertientes —Dios Trino que se da; y la huella ontológica que esta donación deja en la criatura—, ninguna de las cuales ha de perderse de vista. Por eso pensamos que en el tratado de gracia ha de concederse un lugar al estudio de la gracia santificante y de las virtudes: lugar posterior al reservado a la gracia increada, pero no irrelevante. De hecho, el mismo Ladaria ofrece la siguiente definición de la gracia, en la que busca compaginar los dos aspectos que acabamos de señalar: «El favor de Dios manifestado en Cristo que tiene sus efectos de salvación en el hombre» (p. 183)).

La segunda propuesta del autor tiene carácter fundamentalmente metodológico: la reestructuración del tratado en torno a tres dimensiones del misterio de la gracia: justificación, filiación divina, nueva creación. Tal reestructuración resulta interesante. Es sencillamente más bíblica. El Prof. Ladaria ha hecho en este punto una aportación digna de consideración. Su opción estructural permite recuperar y subrayar aspectos importantes del misterio; en particular, la noción de gracia como participación en la filiación del Hijo, por obra del Espíritu Santo. El autor subraya que el cristiano «agraciado» pasa por una configuración con la Segunda Persona, que es una Relación Subsistente (Ser Hijo). Destaca así no sólo la personalidad, sino también la fuerte relacionalidad de la «nueva criatura» en Cristo.

* * *

Como se puede deducir de todo lo dicho arriba, el manual del Prof. Ladaria es una obra escrita con hondura. El autor, con sus amplios conocimientos teológicos, construye una reflexión coherente en torno al doble misterio de la gracia y del pecado. Algunas de sus propuestas teológicas son, a nuestro parecer, muy válidas, y otras, más discutibles, como hemos

tenido ocasión de comentar en la presente recensión. Es posible que, para un manual de teología, su modo de exponer ciertas cuestiones resulte demasiado complejo para alumnos de un primer ciclo; pero de lo que no cabe duda es que trata temas teológicos de interés y actualidad.

J. ALVIAR

José Manuel ORDOVÁS, *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas*. Tomo I. *De la Dictadura a la Guerra Civil* (1923-1936), Eunsa («Ciencias de la Información», 62). Pamplona 1993, 335 pp. Mercedes MONTERO, *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas*. Tomo II. *La construcción del Estado confesional* (1936-1945), Eunsa («Ciencias de la Información», 63). Pamplona 1993, 386 pp.

La Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACN de P) ha desempeñado una relevancia indiscutible en la reciente historia española. En vinculación clara y reconocida con la jerarquía eclesiástica, vino desarrollando desde los «años veinte» encargos tan significativos como la introducción y asentamiento en nuestro país de la Acción Católica, que fue —durante una época— plataforma característica de formación religiosa y social con notables frutos que merecieron el aprecio de los sagrados Pastores.

Pero la idea germinal de la ACN de P se implantaba también en la matriz de una precisa tradición; y se disponía a vivir en coherencia y casi en biológica sucesión de lo que venían siendo —desde los «años ochenta» del pasado siglo— los intentos de los católicos españoles por organizarse frente a las condiciones inclementes heredadas de las crisis decimonónicas. ‘Unidad o muerte’, resultaba para muchos —tal vez para la mayoría de los católicos despiertos y pensantes— una convicción sin distingos y con todos los visos de la clarividencia. El compromiso disperso —social y político— de cada católico se consideraba insuficiente para conjurar el riesgo de ostracismo que amenazaba la causa de la Religión. Las mejores intenciones quedarían en inútil veleidad mientras no se estructurasen o —incluso— se aunasen los esfuerzos.

Lo cierto es que la tentación del partido único —rodando el XIX— había llamado a la puerta de los católicos españoles con fuertes aldabonazos y no faltaban quienes —bajo un ideal integrista— le habían abierto sus puertas y la acogían con pertinacia (cfr. J. Andrés-Gallego, *Génesis de la Acción Católica española. 1868-1926*, en «Jus Canonikum» XIII, nº 26, 1973,